مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية
Humanities and Educational Sciences Journal
ISSN: 2709-0302 (online)
ISSN: 2617-5908 (print)



رؤية جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧م) لإحياء وتجديد الخلافة الإسلامية (الجامعة الإسلامية)(*)

الباحثة/ وسام مسعد حجازي
باحث دكتوراه
Wessamhegazi@hotmail.com

د/عامر عبدالوهاب مهيوب مرشد
قسم السياسة الشرعية أكاديمية الدراسات الإسلامية
جامعة مالايا ٥٠٦٠٣ كوالالمبور، ماليزيا
almurshed@um.edu.my

د/محمد زيدي بن عبدالرحمن
قسم السياسة الشرعية أكاديمية الدراسات الإسلامية
جامعة مالايا ٥٠٦٠٣ كوالالمبور، ماليزيا
mzaidi@um.edu.my

*) تاريخ تسليم البحث 19/9/2025 تاريخ قبوله للنشر 26/11/2025
*) موقع المجلة: http://hesj.org/ojs/index.php/hesj/index

رؤية جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧م) لإحياء وتجديد الخلافة الإسلامية (الجامعة الإسلامية)

الباحثة/ وسام مسعد حجازي
باحث دكتوراه

د/عامر عبدالوهاب مهيوب مرشد
قسم السياسة الشرعية أكاديمية الدراسات الإسلامية
جامعة مالايا ٥٠٦٠٣ كوالالمبور، ماليزيا

د/محمد زيدي بن عبدالرحمن
قسم السياسة الشرعية أكاديمية الدراسات الإسلامية
جامعة مالايا ٥٠٦٠٣ كوالالمبور، ماليزيا

الملخص

يعدُّ جمال الدين الأفغاني أحد أهم روَّاد عصر النهضة الإسلامية، وقد كانت رؤية الأفغاني لتطوير نظام الخلافة هي قمة خطَّته الإصلاحية لإصلاح مجتمعات، وممالك الشرق الإسلامي، وقد أفنى الإمام حياته في الدعوة لثلاثيته الإصلاحية (الدينية، والاجتماعية، والسياسية)، والتي كان على رأسها تطوير نظام الخلافة وتحويله من هيئته التقليدية المركزية التي تعارف عليها المسلمون آنذاك إلى هيئة أقرب للفيدراليات الحديثة المعاصرة، حيث يُترك فيه للحكام المحليين قدر كبير من الاستقلال في إدارة الشئون الداخلية، مع مركزية في شئون الحرب والسياسة الخارجية، مع الالتزام بدستور قوي ينظِّم العَلاقة بين المركز والأقاليم التابعة، ويحد من تسلُّط هيئة الخلافة واحتكارها للصلاحيات السياسية، لكنَّ رؤيته ذهبت أدراج الرياح حين لم يأخذ منها السلطان عبد الحميد إلا بما يعزِّز سلطانه، ويحقق أمانه وحسب.

الكلمات المفتاحية: جمال الدين الأفغاني، تجديد، الخلافة الإسلامية، الجامعة الإسلامية.

Jamal Al-Din Al-Afghani's (1839-1897 AD) Vision For Reviving And Renewing The Islamic Caliphate (Islamic Federation)

Wessam Mosaad Hegazi
Academy of Islamic studies,
University Malaya 50603 Kuala Lumpur, Malaysia

Amer Abdulwahab Mahyoub Murshed
(PHD), Department of siyasah say'iyyah, Academy of Islamic studies
University Malaya 50603 Kuala Lumpur

Mohamed Zaidi bin Abdu Rahman
(PHD), Department of siyasah say'iyyah, Academy of Islamic studies
University Malaya 50603 Kuala Lumpur

Abstract

Jamal al-Din al-Afghani is regarded one of the foremost pioneers of the Islamic Renaissance. his reformist project was a vision for the transformation of the caliphate system, which he considered the culmination of revitalizing the societies and polities of the Islamic East. Al-Afghani dedicated his life to advocating a tripartite reform agenda—religious, social, and political—with the reorganization of the caliphate occupying a central position. He envisaged a transition from the traditional, centralized structure of the caliphate, as historically recognized by Muslims, toward a model more closely resembling contemporary federal systems. In this envisioned framework, local rulers would enjoy considerable autonomy in the administration of internal affairs, while authority over matters such as warfare and foreign policy would remain centralized. A robust constitution would govern the relationship between the central authority and the regional entities, thereby curbing the absolutism of the caliphat institution and preventing the monopolization of political power. Nonetheless, this vision was ultimately unrealized, as Sultan Abdul Hamid II adopted only those elements that served to consolidate his personal rule and safeguard his regime.

Keywords: Jamal al-din al-Afghani, Renewing, Caliphate, Islamic Federation

المقدمة:

اختبر التراث الإنساني عبر تطوُّره عدَّة نماذج حضارية ذات دَلالات سياسية مختلفة، شكَّلت في مجملها ميراثًا من الخبرات والممارسات السياسية ذات الأثر في التاريخ الإنساني حتى وقتنا هذا. أول هذه النماذج كان النموذج اليوناني في الفترة الممتدة من القرن السابع حتى القرن الخامس قبل الميلاد في شبه الجزيرة اليونانية، امتاز هذا النموذج "بتألُّق الفكر المثالي المجرَّد على حساب الحركة"، حيث ظهرت الكتابات والوصايا الفكرية التي تعبِّر عن فكرٍ مثاليٍّ مجرد في نطاق الأخلاقيات السياسية، مصحوبًا بفشل حركيٍّ في تقديم نماذج صالحة تصلح لحل مشكلات المجتمع اليوناني وخلق الدولة الموحدة المعبرة عن حقيقة العصر وآمال الجماعة السياسية، وأصبح البحث عن السعادة هو المحور الذي تنبع منه المفاهيم السياسية، "وهو في حقيقة الأمر خلطٌ بين ما يجب أن يوصف بأنه سياسي، وما يجب أن يوصف بأنه غير سياسي".

ثاني هذه النماذج الحضارية ظهر مع الحضارة الرومانية، وقد قدَّم النموذج الروماني خبرةً سياسية تتَّسم بطغيان الحركة أو القوة داخل المجتمع الواحد، حيث ظهر التنوُّع التصاعدي بين الطبقات داخل المجتمع الواحد، يصاحبه "اتساع ونشر النفوذ، لتمكين مجتمع معين من السيادة على المجتمعات الأخرى"، وبالرغم من حديث هذا النموذج عن الحريات وحماية حقوق الأفراد، فإنه لم يقدِّم إلَّا مثالًا واضحًا للدولة المستبدة المسيطرة في النطاقين القومي والخارجي، حيث السيادة فيه لطبقة معينة في المجتمع، والآخرون في مرتبة أقل تتلاشى فيها حقوقهم السياسية، و"جميعها عناصر متماسكة تعبِّر عن مفهوم دولة القوة في التاريخ الغربي".

وفي الشرق، حيث الحضارة الفارسية، ظهر النموذج الثالث في الخبرة السياسية، وهو النموذج الفارسي، نموذج قائم على فكرة الحاكم الإله، حيث تختفي حقوق المحكوم في مقابل الحاكم، ويصبح المحكوم لا وجودَ له، والحاكم -وهو الإله السياسي- له مطلق السيادة، ولا يُسمح للفرد بأيِّ وجود سياسيٍّ، ولو من خلال الممارسة الطبقية.

وفي قلب العصور الوسطى، وتحديدًا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، ظهر النموذج الرابع؛ وهو النموذج الكاثوليكي، حيث "التعصب الاستفذاذي"، أو التعصب الديني المطلق تجاه أيٍّ من التصورات المخالفة، واللجوء إلى الطَّرد من الكنيسة في كلِّ مناسبة تشعر فيها السلطة الدينية بالفشل أو الخوف من المواجهة، وهذا التعصب الاستفذاذي تَبِعه بالضرورة سلوك استفذاذي، سواء في إطار عَلاقة البابوية بالنُّظُم الإقطاعية والملكية داخل المجتمع الأوربي، أو في إطار مواجهة الأديان الأخرى خارج نطاق المجتمع أو داخله.

وكَرَدِّ فعلٍ طبيعيٍّ وعكسيٍّ لهذا النموذج، جاء النموذج الخامس، وهو نموذج الدولة القومية، حيث سيادة الفرد والنظرة المحورية حول فكرة حقوق المواطن هي الهدف الأول والأخير للوجود السياسي، وأصبحت العلاقة بين المواطن والدولة عَلاقة مباشرة أصيلة لا تقبل الوسيط، ولا تسمح بأيِّ عَلاقات أخرى منافسة، وهو ما انتهى إلى تأليه الدولة باسم حقوق الفرد، وطرد جميع المنظمات أو التنظيمات غير السياسية من العَلاقة بين المواطن والدولة(١).

---

(١) يُنظر لمزيد من التفصيل: ربيع، حامد عبد الله، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج١، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧، ص١٠٨-١١٠.

النموذج السادس في الخبرة والممارسة السياسية هو ما قدَّمته الحضارة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية أوائل القرن السابع الميلادي، بحدود ٦٣٠م، حيث ظهرت الخبرة المثلى لهذا (النموذج الإسلامي) في الوجود السياسي عبر تجلِّي عدَّة عناصر:

١. أولها وأهمها، هو **مبدأ الخلافة**(١)، حيث يمارس الخليفة سلطةَ الحكم بعد أن تتوافر فيه خصائص معينة تؤهِّله للقيام على هذا المنصب، وتكون له شرعية الحكم بعد تمام البيعة من أهل الحل والعقد الممثِّلين عن أفراد الأمة.

٢. الأُمَّة بدَورها هي ثاني عناصر هذا النموذج، حيث **وَحدة الأمة** هي اعتقاد وإيمان راسخ يتبع وَحدة الخلافة، وهو اعتقاد ينبع من العَلاقة الروحية التي يفرضها عامل الدين والانتماء إلى تعاليم القرآن. هذا النموذج في قمَّة مثاليته لم يقبل إلا خليفة واحدًا، فكما أنَّ القرآن واحد، والرسول واحد، فكذلك لا بُدَّ أن يكون الحاكم الأعلى الذي يتولَّى حكم الجماعة واحدًا. ولقد تبع عنصر وحدة الأمة شعور بالتجانس بين كلِّ من ينتمي إلى المجتمع الإسلامي، ولو لم يكن من المسلمين، إلا أنه أصبح جزءًا من الجماعة، له حقوق وعليه الْتزامات، وهو ما خَلق نوعًا من التمايز بين المجتمعات المسلمة وغيرها من المجتمعات، وأصبحت الأُمَّةُ المسلمة مفهومًا معنويًّا وحضاريًّا، ذا دلالة وطبيعة خاصة(٢).

٣. العنصر الثالث من عناصر هذا النموذج في طَوْرِه المثالي، هو **عنصر الشورى**، فلا يحقُّ لصاحب السلطة أيًّا كان، ومهما ارتفعت مرتبتُه، أن يتَّخذ قرارًا دون الرجوع لرأي أهل الحل والعقد؛ لذلك تُعَدُّ الشورى التزامًا قانونيًّا وسياسيًّا، يفرض نفسَه على الحاكم الذي يفقد شرعية قراره لو لم يسبقه بالسؤال والاستفهام.

٤. وبشكل عام، فإنَّ **تطبيق الشريعة الإسلامية** في كلِّ ما له صِلة بتنظيم العلاقات الإنسانية هي محور شرعية هذا النموذج السياسي في إطاره الداخلي. والشريعة الإسلامية تقوم من حيث جوهرُها على مبدأين؛ هما: العدالة، واحترام الكرامة الإنسانية.

٥. **والعدالة** هي القيمة العليا التي تنحني أمامها جميع القيم الأخرى في النموذج الإسلامي، وهي المحور الأول والأساس لنظام القيم السياسية، وهي محور العلاقة بين المواطن والدولة، ولا تقتصر قيمة العدالة على كونها مجرد مرادف لنظام قضائيٍّ يعطي كلَّ ذي حق حقَّه، بل هي جوهر التعامل في الخبرة السياسية. فصاحب السلطة يجب أن يكون عادلًا، والحاكم غير العادل يفقد شرعيته، فالعدل غاية ومثالية تغلف أي تعامل

(١) الخلافة في التقاليد الإسلامية إنما تعني رئاسة السلطة التنفيذية، والرقابة على السلطة القضائية في مفاهيم الحكم المعاصرة، أما السلطة التشريعية فهي شأن المجتهدين والفقهاء، ولا تخضع لأية رقابة من الحكام، وسيأتي الكلام عن ذلك تفصيلًا.

(٢) يرى الدكتور عبد الرزاق السنهوري أنَّ المواطنين الذمِّيين هم جزء من الأمة الإسلامية؛ لأن الأمَّة الإسلامية وَحدة سياسية تضمُّ جميع مَن يعترفون بولاية الدولة الإسلامية وينتمون إليها مهما تكن عقيدتهم، فهي ليست قائمةً على معيار العقيدة، كما يظن البعض، وإنما تقوم على أساس الولاء للدولة الإسلامية وشريعتها التي تضمن لغير المسلمين من المواطنين حريتهم العقيدية، والدينية والاجتماعية، وتُفسح لهم المجال للمساهمة في إقامة مدنية تتَّسع لمعتنقي الأديان السماوية جميعًا. السنهوري، عبد الرزاق أحمد، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص١٧٠.

سياسي وغير سياسي. والإسلام كما يفرض الْتزاماتٍ، فإنه يعطي حقوقًا غايتها **احترام الكرامة الإنسانية**، التي تصبح بدَورها جوهر ومضمون العقد الذي ينظِّم عَلاقة الحاكم بالمحكوم.

٦. يتبع ما سبق أحد أهم الخصائص المميزة للنموذج الإسلامي، وهي **حق التشريع**، حيث التشريعُ ليس من حقِّ الشعب ممثلًا في منتخبيه، وليس من حقِّ الحاكم صاحب السلطة، بل هو حق لا يملكه إلا الفقيه الذي له حق الإفتاء. فالتشريع، وهو استخراج الأحكام المنظمة للعلاقات الإنسانية من أصولها المتفق عليها، هو حق لا يملكه إلا الفقيه المتخصِّص، الذي اعترف له أساتذته بذلك، وسمح له الخليفة أن يتصدَّى لعملية الإفتاء واستخراج قواعد وأحكام ممارسة الحياة اليومية.

٧. ويكمل ذلك كله مبدأ **استقلال السلطة القضائية**، فالقاضي ليس حاكمًا، وليس خصمًا، بل عدل يقول كلمة القانون بعد العودة للفقه، ليستوحي منه تعاليم الفصل في الخصومة، ليحقق مهمته الأساسية، ويقيم العدل، ويصل بالحقوق إلى أصحابها.

٨. وفي النموذج الإسلامي قواعد خاصة تتعلَّق بالتعامل الخارجي، وترسم شكلًا لتعامل الدولة الإسلامية خارج أرضها، وأهم هذه القواعد هو **مبدأ الجهاد**، ومفهوم الجهاد أو التصدي للباطل هو محور الدولة الإسلامية، وهو الْتزام عليها وعلى الفرد المسلم، يبدأ بالكلمة، وينتهي بالحركة والقتال.

٩. كل ذلك يغلِّفه **الْتزام يقع على الدولة بأن تمكِّن المسلم من تحقيق ذاته الإسلامية**، وأن يقترب نسبيًّا من ذلك الإنسان الكامل الذي هو محور الحضارة الإسلامية[١].

عناصر عشرة هي باختصار خصائص النموذج السياسي الإسلامي في طَوره المثالي، وكما قدَّمته الخبرة العربية في قمة نضوجها السياسي. وقد شكَّلت فكرة الخلافة في هذا النموذج رمزًا وقوة مركزية، وغاية دارت حولها الكثير من الكتابات والبحوث الفقهية والكلامية والسياسية في التراث الإسلامي. كيف لا وهي القضية السياسية الأولى التي سارع الصحابة رضوان الله عليهم لحسمها عقب وفاة الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم وهو ما زال على فراشه لم يُدفن بعدُ! وقد مرَّت الخلافة بدَورها عبر تاريخ الحضارة الإسلامية بتطورات وهيئات مختلفة، ولكنها وبمرور الزمان كانت تفقد تدريجيًّا جزءًا من فاعليتها وتأصُّلها في المجال السياسي للشعوب الخاضعة لها، إلى أن انتهى الأمر بإعلان إلغاء الخلافة في ٣ مارس ١٩٢٤م/ ١٣٤٣هـ بقرار أصدرته الجمعية الوطنية التركية عقب المقترَح المقدَّم من حزب الشعب الجمهوري، الذي أسسه أتاتورك، وقد نصَّ على إلغاء الخلافة، وفصل الدين عن الدولة، وإخراج الأسرة العثمانية إلى خارج تركيا.

على الرغم من أنَّ نبأ إعلان انتهاء الخلافة الإسلامية سبَّب زلزلة –انفجرت كالقنبلة على حدِّ تعبير إحدى الصحف البريطانية آنذاك– في الشعوب والمجتمعات الإسلامية، على حدِّ وصف كثير من المصادر والمراجع التاريخية المختلفة، فإنَّ البحث الدقيق في العصور السابقة على إعلان انتهاء الخلافة يكشف أن تغيراتٍ جوهريةً لحقت بنظام الخلافة الإسلامي في القرون الأخيرة، كانت تنذر بهذه النهاية، وهو الأمر الذي تنبَّه له كثير من

(١) ينظر: ربيع، حامد عبد الله، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج١، مرجع سابق، ص٣٦٩-٣٧٣.

مجدِّدي وروّاد الفكر والفقه السياسي الإسلامي، وبعد القرار المنفرد من الجمهورية التركية الحديثة آنذاك، لم تَخْلُ الكتابات والأبحاث السياسية من النظر في أمر الخلافة والدعوة إلى إحيائها، وتجديد أصولها، وتفعيل دَورها الحضاري في مستقبل الأمة المسلمة، والفصل بين وَحدة الخلافة ووَحدة الدولة. وقد احتوت هذه الكتابات والمقترحات المختلفة كلُّها على كثيرٍ من الأفكار التي ينبغي تناولها تفصيلًا؛ لأهميتها وتقييم صلاحيتها العملية للنفاذ في واقع المجتمعات المسلمة، وللكشف عن عمق الفهم والإدراك لمدلول الخلافة وطبيعته ووظيفته الحضارية، وسُبُل وإمكانية تفعيله في مستقبل الأمة الإسلامية من عدمه.

لعل أول هذه المقترحات جاء في منتصف القرن التاسع عشر وعبرت عنه كتابات الأستاذ جمال الدين الأفغاني وهو ما تتعرض له هذه الدراسة بالبحث في محاولة للإجابة عن تساؤل رئيس هو:

في إطار دعم الأفغاني لمشروع الجامعة الإسلامية، كيف قدَّم الإمام رؤيتَه الإصلاحية لنهضة المجتمعات والشعوب الإسلامية، وعلى رأسها تطوير هيئة الخلافة وتفعيل دَورها الحضاري؟

وقد استعرضت الدراسة عناصر تلك الرؤية الإصلاحية خلال عدة مباحث؛ المبحث الأول منها تناول التعريف بالأفغاني بينما تناول المبحث الثاني رؤية الأفغاني لواقع الأُمَّة وإصلاحها وتطوير الخلافة أما المبحث الثالث فقد تناول اختلاف وجهة الجامعة الإسلامية بين الأفغاني والسلطان عبد الحميد الثاني.

وقد استفادت الدراسة من عدة دراسات سابقة عبر عدة محاور منها التاريخي فكانت دراسة " نظام السياسة في العهد النبوي والراشدي: في منهاج البناء والحركة والتجديد السياسي من منظور حضاري "(١)، وكذلك دراسة "الخلافة وصراع المسألة الشرقية "التوجيه السياسي لفكرة الخلافة وأثره في وحدة العالم الإسلامي ١٨٥٣-١٩٢٤"

أيضا بعض الدراسات الفقهية مثل دراسة: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي(٢)؛ دراسة: الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي(٣) وفي محور أخير جاءت دراسات عن تطوُّر الفكر السياسي العربي والإسلامي مثل دراسة: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩(٤)، دراسة: الفكر السياسي الإسلامي الحديث (استجابة الشيعة والسنة للقرن العشرين)(٥):

ولضيق مجال العرض نستعرض واحدة من أهم الدراسات السابقة ذات الصلة في المحور التاريخي، وهي:

الخلافة وصراع المسألة الشرقية "التوجيه السياسي لفكرة الخلافة وأثره في وَحدة العالم الإسلامي ١٨٥٣-١٩٢٤م"(٦)

---

(١) الليثي، مدحت ماهر، نظام السياسة في العهد النبوي والراشدي: في منهاج البناء والحركة والتجديد السياسي من منظور حضاري، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢.

(٢) حلمي، مصطفى، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧م.

(٣) الحصري، أحمد، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧.

(٤) حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٦١.

(٥) عنايت، حميد، الفكر السياسي الإسلامي الحديث (استجابة الشيعة والسنة للقرن العشرين)، القاهرة، تنوير للنشر والإعلام، ٢٠٢١.

(٦) مهيبل، أسمى، الخلافة وصراع المسألة الشرقية "التوجيه السياسي لفكرة الخلافة وأثره في وحدة العالم الإسلامي ١٨٥٣-١٩٢٤م"، لبنان، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١.

الدراسة تنتمي إلى حقل الدراسات التاريخية. تبحث الإشكالية الرئيسة للدراسة مدى إدراك الدول الاستعمارية المختلفة لفهم كُنْه فكرة الخلافة، وتوجيهها توجيهًا مضادًّا للتوجيه العثماني لها، وكذا المشاريع والمخططات النظرية التي وضعتها الدول الاستعمارية في هذا الصدد، وما الذي تحقَّق منها وما الذي لم يتحقق، وكيف، وكذلك ما هي الأهداف المشتركة، والمتضاربة في المصالح الاستعمارية، وكيف أثرت في التوجيه السياسي لفكرة الخلافة؟

وفي سبيل الإجابة عن هذا التساؤل، جاءت الدراسة في سبعة أبواب رئيسة وفصل تمهيدي، يتناول تاريخ تطور فكرة الخلافة، والتحويرات التي طرأت عليها خلال مراحل تطورها التاريخي منذ صدر الإسلام وحتى القرن التاسع عشر.

أما الباب الأول للدراسة فقدَّم دراسة تاريخية حول مشروع تطوير الخلافة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتبايُن الرؤى حوله بين السيد جمال الدين الأفغاني والسلطان عبد الحميد الثاني، ورؤية كلٍّ منهما لإحياء فكرة الخلافة وتوجيهها. هذا إلى جانب المعوقات الداخلية التي وقفت حجر عثرة أمام الأفغاني في تحقيق رؤيته الإصلاحية للخلافة.

خصصت بقية أبواب الدراسة لبحث تاريخ التوجيه السياسي لفكرة الخلافة خلال الفترة الممتدة من ١٨٥٧ حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، حيث:

أولًا: دراسة التوجيه السياسي البريطاني لفكرة الخلافة خلال القرن التاسع عشر في الهند من جهة وفي المشرق العربي من جهة أخرى.

ثانيًا: التوجيه الألماني لفكرة الخلافة في أواخر القرن التاسع عشر، من خلال رحلة الإمبراطور غليوم الثاني إلى الشرق، ودعمه لفكرة خلافة عثمانية عالمية، والمكاسب التي حققتها ألمانيا من وراء ذلك.

ثالثًا: التوجيه الفرنسي لفكرة الخلافة، سواء في الجزائر أثناء حرب القرم ١٨٥٣-١٨٥٦، أو في المشروع الفرنسي لإقامة مملكة عربية في بلاد الشام ١٨٦٠-١٨٦١، ودراسة الموقف الفرنسي من مطالبة السلطان العثماني بالخلافة وتأثيراتها في مستعمرات فرنسا الإسلامية.

رابعًا: التوجيه العثماني-الألماني لفكرة الخلافة قبيل الحرب العالمية الأولى وفي أثنائها، مع توضيح موقف الاتحاديين الأتراك من مسألة الخلافة عقب إسقاط السلطان عبد الحميد، وحتى اندلاع الحرب العالمية الأولى.

خامسًا: تفاصيل المخطط البريطاني للقضاء على الخلافة في الحرب العالمية الأولى، وتكوين جبهة مُعادية للخلافة العثمانية في شبه الجزيرة العربية.

سادسًا: التوجيه الفرنسي لفكرة الخلافة في الحرب العالمية الأولى، الذي يكشف عن تذبذب فكرة الخلافة في تمثلات السلطات الفرنسية خلال الحرب، مقارنةً بما أبداه منافسوهم الإنجليز.

سابعًا: نتائج التوجيه السياسي لفكرة الخلافة خلال الحرب العالمية الأولى.

أهمية الدراسة:

قدمت الدراسة قراءة متعمقة لكثير من الوثائق التاريخية ذات الأهمية الكبرى في تاريخ دولة الخلافة، وتاريخ الشرق الإسلامي عامة خلال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. وقد جاءت تلك الوثائق معبرة عن أمرين غاية في الأهمية:

الأول: حال الشرق الإسلامي المنقسم على نفسه، حيث تتصارع أطرافه للاستحواذ على سلطة الخلافة من جانب، ومن جانب آخر بدايات النزعات العنصرية والقومية في الشرق الإسلامي، والتي تنبذ ولاءها أصلًا لفكرة الخلافة، والأسباب الدافعة خلف تلك النزعات.

الأمر الثاني: مدى عمق الفهم والإدراك الغربي لفكرة الخلافة في الوعي الجمعي للشعوب، والحكام المسلمين آنذاك، والعمل على توجيه هذا الوعي توجيهًا مضادًّا يخدم مصالح دول الاحتلال الغربي، ولقد كان التوجيه الإنجليزي بخاصة في هذا الشأن أكثر فهمًا وحنكة، وهو الأنجح تأثيرًا.

تُعَدُّ الدراسة مرجعًا لا غِنى عنه لأي باحث حول تاريخ الخلافة، وتحديدًا الحقبة الأخيرة من عمر ذلك النظام.

من هنا ننتقل لدراسة وتحليل رؤية الأستاذ جمال الدين الأفغاني لتطوير وتجديد الخلافة الإسلامية، في إطار مشروعه "الجامعة الإسلامية " وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: التعريف بالأفغاني

هو السيد جمال الدين بن السيد صفتر، من بيت عظيم في بلاد الأفغان، ينتهي نسبه إلى السيد علي الترمذي المحدث المشهور، ويرتقي إلى الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ولد في قرية سعد أباد من قرى كنر ١٢٥٤هـ/ ١٨٣٩م، وتوفي رحمه الله في الآستانة في شوال ١٣١٤هـ/ مارس١٨٩٧م.

انتقل الأفغاني مع أبيه إلى مدينة كابل، وقد اهتمَّ والده بتعليمه فأجلس للتعليم وهو في سنِّ الثامنة من العمر، فتلقَّى علوم العربية من نحو، وصرف، ومعانٍ، وبيان، وكتابة، وتاريخ عام وخاص، وعلوم الشريعة من تفسير، وحديث، وفقه، وأصول فقه، وكلام، وتصوف، والعلوم العقلية من منطق، وحكمة عملية سياسية، ومنزلية، وتهذيبية، وحكمة نظرية طبيعية، وإلهية، وكذا العلوم الرياضية من حساب، وهندسة، وجبر، وهيئة أفلاك، إلى جانب نظريات الطب، والتشريح. أخذ جميع تلك الفنون عن أساتذة ماهرين على الطريقة المعروفة في تلك البلاد وعلى ما في الكتب الإسلامية المشهورة حتى استكمل الغاية من دروسه في الثامنة عشرة من عمره(١).

خطر له بعد ذلك السفر إلى البلاد الهندية، فأقام بها سنة وبضعة أشهر، نظر خلالها في بعض العلوم الرياضية على الطريقة الأوربية الجديدة، ثم أتى بعد ذلك إلى الأقطار الحجازية لأداء فريضة الحج. طاف الأفغاني بعدها بعدة عواصم، ومدن شرقية وأوربية، وتقلَّد في كثير منها مناصب عامة إلى جانب ما كان يقوم به الأفغاني من نشاط اجتماعي، وتعليمي، وثقافي، وسياسي في كلِّ قُطر ومدينة أقام بها. مرَّ الأفغاني في ترحاله بمصر، وإيران، والعراق، ولندن، وباريس، وميونخ، وبطرسبرج، وانتهى به الحال في الآستانة بعد ما ورد إليه كتاب من المابين

---

(١) المخزومي، محمد باشا، خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني، القاهرة، تنوير للنشر والإعلام، ٢٠٢٠، ص٣٠.

الهمايوني[١] بواسطة سفير الآستانة في لندن بأن يقدم إلى الآستانة. وقد رفض جمال الدين الدعوة بدايةً، حتى تكررت الدعوة؛ ما جعل الأفغاني يجيب الدعوة، فترك لندن وقدم الآستانة ١٣١٠هـ أواخر عام ١٨٩٢م. حظيَ بالأفغاني بمقابلة السلطان عبد الحميد الذي أحسن استقباله. ومكث جمال الدين في الآستانة ما يقرب من أربعة أعوام أفاد فيها وأرشد ووعظ وحذَّر وأنذر، وأدى الأمانة حقها. وفي هذه الفترة طرح الأفغاني رؤيته حول تطوير واستنقاذ الخلافة في إطار تصوُّره الجامع للجامعة الإسلامية، كما سيرد تفصيلًا. وفي شوال ١٣١٤هـ/ مارس ١٨٩٧م داهمه داء السرطان في فكه الأسفل، وأُجريت له ثلاث عمليات جراحية بيد أشهر الأطباء ولم تنجح، وكانت وفاته[٢].

يعدُّ الإمام محمد عبده أكثر من صاحب السيد جمال الدين الأفغاني، وخير من وصف حال السيد ونبوغه؛ لما له معه من تمام الخبرة وطول العشرة، قال عنه إنه حنفي المذهب مع مَيل إلى مذهب السادة الصوفية رضي الله عنهم، "لا يساويه أحد في حميَّته الدينية، يكاد يلتهب غَيْرَةً على حكمة الدين ووقاية القائمين بها بحق والأخذ بناصرهم، انحصرت آماله ومقاصده في مطلب رئيس وجَّه إليه كليته، وصرف أفكاره، وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته، وهو إنهاض الدولة إسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شئونها حتى تلحق الأُمَّة بالأمم الراقية والدولة بالدول القوية، وحل العقول من قيود الأوهام وتوحيد وجهة الشرقيين فيعود لهم مجدهم، وله حملات هائلة على سياسة بريطانيا العظمى في الأقطار الشرقية. وفي هذا المطلب والمسعى من قصد وآمال قد انقطع جمال الدين عن المألوف في العالم فلم يتَّخذ زوجة ولا الْتمس كسبًا. نعم، إنه لم يوفَّق إلى كل ما أراده، ولكنه بثَّ في نفوس الأصدقاء والمريدين روحًا حية وبذر بذورًا طيبة انتفع منه الشرق في عاجل ثمراتها، ولسوف ينتفع بالآجل من الغرس إن شاء الله"[٣].

المبحث الثاني

رؤية الأفغاني لواقع الأُمَّة وإصلاحها وتطوير الخلافة:

في الوقت الذي تتبعت فيه القوى الاستعمارية ووكلاؤها في الشرق تقنيات للتغيير السياسي والاجتماعي، تتسم بالحذر والاحتياط من أجل عدم إزعاج النظام التقليدي، أو إيقاظ الدعاوي الاستقلالية والوطنية، وفي حين كانت القلة الحاكمة في الممالك الشرقية تخشى من وجود أي نوع من الإصلاح في النظام السياسي يمكن أن يهدد

---

(١) مصطلح إداري رسمي يعود إلى التنظيمات الداخلية في قصر السلطان العثماني، ويعني ما بين السلطان والحكومة أو الدواوين، المابين كان مكتبًا أو ديوانًا يقع في موقع وسط بين السلطان والدوائر الإدارية، كان دوره: (نقل الأوامر السلطانية للإدارات، استقبال المراسلات والعرائض التي ترفع للسلطان، تنظيم المقابلات بين السلطان والمسئولين أو السفراء، التحكم في من يقترب من السلطان أو يدخل عليه).

(٢) المرجع السابق، ص٦٣، وقد رافق محمد باشا المخزومي الأفغاني في سنوات عمره الأخيرة في الآستانة، وكان ساعده الأيمن، وهو من نشر عنه كتابه الأشهر الخاطرات. وصف المخزومي الأفغاني في مقدمة الخاطرات بأنه "فيلسوف الشرق وخطيبه، نشأ قطبًا من أقطاب الفلسفة، وعاش ركنًا من أركان السياسة"، وما نرى ذلك الوصف في حق الإمام من المبالغة في شيء.

(٣) المرجع السابق، ص٦٤.

أسس وضعها الاجتماعي المتميز، مهما بدا هذا الإصلاح محترمًا لهذا الوضع الاجتماعي، في الوقت نفسه كان الاتجاه الديني التقليدي حول الإصلاح السياسي لمختلف الفِرَق الإسلامية يرى في الانفتاح الثقافي على الغرب بابًا خطيرًا يمكن أن تدخل من خلاله ألوان الكفر، والفسق الأجنبية، والعادات الأوربية الفاسدة، وفقدان الهُوِيَّة الوطنية، واستقرَّ غالب الاجتهاد الفكري في شأن الخلافة قبل الأفغاني بين المذهبين الكبيرين الشيعي والسني؛ حتى استقر أنصار التيار الأول على الإيمان بعصمة الإمام وتوارث الإمامة في الذكور من أعقاب الإمام عليٍّ رضي الله عنه، ومع التسليم بغيبة الإمام الحق (الثاني عشر) توارث الشيعة المؤمنون الخبرة السلبية وتراجعت المشاركة السياسية في اختيار السلطة الزمنية ومحاسبتها في انتظار عودة الإمام الغائب. وفي المقابل استقر أنصار التيار السُّنِّي على الإجماع حول وجوب الخلافة وتحققها بالبيعة لخليفة يستجمع الشروط المتفق عليها، ولكن مع ما أورثته الممارسة السياسية من مرونة –وأحيانًا تساهل عملي– حول تلك الشروط تحولت الخلافة في الواقع لأن تكون فقط لحساب القوة والغلبة السياسية، واكتسبت طابعًا من الحكم الملكي الأوتوقراطي، في مقابل تراجع شروط العدالة، والصلاحية السياسية.

ظهرت أفكار الأفغاني لتعبر عن شخصه المتميز في تاريخ الحضارة الإسلامية؛ فقد كان الإمام من أواخر التقليديين الذين أتقنوا استخدام الأدوات التقليدية للفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية للحد الذي مكّنه من إعادة قراءة الأمور، وتجديدها، وحسن إنزالها في أرض الواقع. كما أنه كان من أوائل مَن أدركوا معالم الحداثة الغربية، فاستطاع برؤيته الجامعة بين الأصالة والتجديد أن يستشرف مآلاتها، ويحسن توجيه العقول، والأفكار في الشرق للاستفادة بما يناسبه من الحداثة، وطرح الشاذ والغريب والمفسد منها، فجاءت أعماله تجمع بين الحكمة، والمنطق العقلي الهادئ، وبين النداءات، والخطابات الثورية.

وفي ضوء ذلك قدَّم الأفغاني رؤيةً معاصرة لتطوير هيئة الخلافة تحمل في طياتها بُعدين أساسيين:

الأول: فقه مقاصد الخلافة، وتاريخ تشريعها فضلًا عن الأسباب والغايات وراء نشأتها بالأساس.

الثاني: فقه الواقع المعاصر والقراءة المستشرفة لمستقبل حاضرة الشرق الإسلامي وأقاليم دولة الخلافة، حيث سعة

الممالك المفتوحة، واختلاف الأمم الخاضعة، واستحالة إذابتها في بوتقة واحدة، وصعوبة إعطائها كلها فكرة قومية متحدة، دون دافع عقائدي قوي، فضلًا عن فساد العقائد، والإدارة السياسية، وارتخاء النظام، وتردِّي القوة العسكرية. وهو الوضع الذي طالما شكَّل إغراءً لرجال السياسة وأصحاب الأقلام في أوربا، ليهاجموا دائمًا الدولة العثمانية، ويهيِّئون من البرامج لتقسيم تلك السلطنة التي تجاوزت بالفعل حتى زمن الإمام المائة مخطط، حتى نجحت بالفعل في نَيْل هدفها عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى(١).

لم تكن رؤية الأفغاني لتطوير الخلافة بمعزل عن رؤيته الإصلاحية للشرق بصفة عامة، حيث تبنَّى طوال حياته نظرة إصلاحية للشرق وممالكه المختلفة ذات أبعاد ثلاثية دينية، واجتماعية، وسياسية، يعلو فيها تطوير الخلافة وهيئتها على قمَّة هذا الهرم الإصلاحي، وتتحقق بصلاح قاعدته.

(١) انظر في ذلك: لوثروب ستودارد، *حاضر العالم الإسلامي*، القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٥٢هـ، ج٣، ص٢٠٨-٣٤٢.

أولًا: واقع الممالك الشرقية كما رآها الأفغاني في أواخر القرن التاسع عشر:

كان الأفغاني دائم التنبيه على وصف داء الشرق للشرقين واستنهاضهم من غفلتهم"فخصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه، فوجدت أقتل أدوائه داء انقسام أهله، وتشتت آرائهم، واختلافهم على الاتحاد، واتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم، وتنبيههم للخطر الغربي المحدق بهم"[١].أول الأمور التي رآها الأفغاني تكمن بها علَّة الشرقيين تكمن في تراجع فاعليتهم رغم كثرة أعدادهم، وعَدَّ الأفغانيُّ السبب الأكبر في هذا التراجع هو ترك حكمة الدين بين الحكام والمحكومين على حدٍّ سواء؛ تلك الحكمة التي طالما جمعت الأهواء المختلفة والكلمات المتفرقة وكانت لتوطيد ملك المسلمين أقوى من عصبية الجنس وقوته.

ولم يكن مرجع الأمر عند الأفغاني إلى الحكام وحدهم، بل مرده كذلك إلى علماء الشرق ورجال دينه القائمين على حفظ العقائد وهداية الناس، فإليهم رد الأفغاني الأمر في تفرُّق الشرق وتشتت كلمتهم، فهم أنفسهم في غفلة عن التواصل بينهم، فالعالم التركي في غفلة عن حال العالم الحجازي، والعلماء في قُطر واحد لا ارتباط بينهم ولا جامعة تجمعهم، وكل ينظر إلى نفسه كأنه جزء منفصل أو عضو مبتور. والشرقيون دون هؤلاء وهؤلاء استحبوا دنياهم عن الآخرة، يود كل منهم لو عاش ألفًا من السنين، وإن كان غذاؤه الذلة وكساؤه المسكنة.

وفي غفلة منهم جميعًا جاء الغرب، وقد أعلن وصايته وحجره على الشرق الإسلامي لذا وضع الغرب حيلته لاستيلائه الممتع على الشرق وأهله، فهو أولًا: يعمد إلى إقصاء كل وطني حر يمكنه الجهر بمطالب وطنية، ثانيًا: يقرب الأسقط همةً، والأبعد عن المناقشة والمطالبة بالحق، وأخيرًا يدخل على البلاد بتفريقها طوائف وشيعًا فتؤثر طائفة على الأخرى (ولو بأمور طفيفة تافهة) حتى تستحكم النفرة من بعضهم البعض، فيضعون بأسهم بينهم حتى يجعلون الطائفة الواحدة تنازع أختها من الطوائف، بل وربما يجعلون أبناء البيت الواحد ينازع بعضهم بعضًا. عرف بذلك الاستعمار طريقه إلى الشرق، وإن كان الأفغاني لم ينظر للاستعمار لغة واصطلاحًا إلا بأنه من قَبيل أسماء الأضداد، وهو أقرب إلى الخراب والتخريب، وإلى الاسترقاق، والاستعباد منه إلى العمار، والعمران، والاستعمار[٢].

ثانيًا: فلسفة الأفغاني الإصلاحية في مجتمعات وممالك الشرق الإسلامي:

ينظر البعض للأفغاني بوصفه مصلحًا دينيًّا كان يأمل بأن يكون لوثر الشرق الإسلامي، على غرار ما حدث مع المسيحية في القرن السادس عشر في حين راق للبعض وصف الأفغاني بأنه ثوري راديكالي، لا سيما عقب اغتيال شاه إيران، وما نسبه البعض من تحريض الأفغاني على ذلك. والواقع أن تتبع مسيرة الأفغاني ورؤيته الإصلاحية التي وصلت إلينا جزء منها عبر بعض كتاباته ورسائله وخطاباته الشهيرة توحي بأن حركته كانت حركة سياسية ثورية من الطراز الأول، قصد فيها الأفغاني العمل عبر جوانب ثلاثة:

الأول: الإصلاح الديني الذي يخرج بمسلمي الشرق من دور الركود والاستسلام إلى دور الحركة والفاعلية.

الثاني: الإصلاح الاجتماعي الذي ينهض بالمجتمع الشرقي ويدعم وحدته واستقراره.

---

(١) أمين، أحمد، *زعماء الاصلاح في العصر الحديث*، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨، ص١٠٦

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٣.

الثالـث: الإصـلاح السياسـي وإذكـاء روح الحريـة والمشـاركة السياسـية بـين المـواطنين جميعًـا في الشـرق مسلمينومسيحيين، وتحقيق الوحدة الإسلامية، وجمع ممالك الشرق ضد قوى الغرب الإمبريالية.

ولبيان فلسفته الإصلاحية نتناول هذه الجوانب الثلاثة على النحو التالي:

١- الإصلاح الديني:

كان الأفغاني يرى في الإصلاح الديني الطريق نحو الإصلاح السياسي، حيث إصلاح العقول والنفوس أولًا: ثم إصلاح الحكومة، ثانيًا: فإصلاح الحكومة لا بُدَّ أن يأتي أولًا: بإصلاح الشعوب؛ فلا قيمة لأي قوة نيابية لأي أمة إلا إذا نبعت من نفس الأُمَّة، وماذا تنفع الحكومة الصالحة إذا كان الشعب غير صالح؟! لا لا، العقول والنفوس هي المقدمة، والحكومة الصالحة هي النتيجة[١].

ولا سبيل للإصلاح الديني إلا بتفعيل الاجتهاد حول الأحكام والنوازل المستجدة لواقع المسلمين وصد الجمود الفكري والتشريعي. فلم يقنع الأفغاني بقول بعضهم إن باب الاجتهاد عند أهل السُّنَّة قد أُغلق، وإن الأحكام الدينية المتعارف عليها كلها أحكام قاطعة لا يجوز تأويلها أو تطويرها أو إعادة النظر حولها مع تطور الواقع وتغييره "ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سُدَّ باب الاجتهاد؟! أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين؟ أو أن يهتدي بهَدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجدَّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه، ولا ينافي جوهر النص...؟ فمن كان عالمًا باللسان العربي وعاقلًا غير مجنون وعارفًا بسيرة السلف، وما كان من طرق الإجماع، وما كان من الأحكام مطبقًا على النص مباشرة أو على وجه القياس وصحيح الحديث، جاز له النظر في أحكام القرآن، وتمعنها، والتدقيق فيها، واستنباط الأحكام منها، ومن صحيح الحديث والقياس... نعم، أولئك الفحول من الأئمة ورجال الأُمَّة اجتهدوا وأحسنوا، ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن أو تمكنوا من تدوينها في كتبهم، والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من علمهم الباهر وتحقيقهم واجتهادهم إن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده إذ علمهم ما لم يكونوا يعملون"[٢].

كان هدف الأفغاني الأكبر من إصلاحه الديني هو تنزيه العقائد الإسلامية من محدثات البدع وتنقيتها من الفكر الجبري وعقائد الدهرية التي أخذت طريقها في السيطرة على وعي المسلمين وإدراكهم، وأن السبيل إلى قوة الأُمَّة ووحدتها إنما يبدأ بهذا[٣] لقد رأى الأفغاني أن ضعف المسلمين قد بدأ حقيقة في الظهور منذ ظهور الباطنية والعقائد الطبيعية أو الدهرية، وليست الحروب الصليبية هي بداية هذا الضعف وأمارته، بل كانت إحدى نتائج هذا الضعف، وهذه العقائد هي التي مهدت لهذه الحروب الصليبية، وكذا لحرب التتار[٤].

---

(١) أمين، *زعماء الإصلاح*، مرجع سابق، ص٥٩-٦٠.

(٢) المخزومي، *الخاطرات*، مرجع سابق، ص١٤٨-١٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٦.

(٤) البهي، محمد، *الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي*، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٢، ص٨٨.

إن انتشار قواعد الجبر بين المسلمين واختراقها للنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال وأوجبت ضعفًا في الهمم وفتورًا في العزائم هي علة تأخر المسلمين كما رأى الأفغاني؛ خصوصًا بعد حصول النقص في التعليم والتقصير في إرشاد العامة إلى أصول دينهم الحقة ومبانيه الثابتة التي دعا إليها النبي صلَّى الله عليه وسلَّم وأصحابه الكرام، فقد كانت دراسة الدين على طريقها القويم منحصرة في دوائر مخصوصة وبين فئة معينة. لذا، خصص الأفغاني دعوته للعلماء ورجال الدين أن تتَّحد حركتهم في سبيل تنقية العقائد ورد العقائد الباطلة والتنبيه إلى خطرها(١).

وأخيرًا، حملت رؤية الأفغاني في إصلاحه الديني حثًّا شديدًا على تفعيل فريضة الجهاد في مقاومة الاستبداد والتوسعات الاستعمارية بين الشعوب والمجتمعات المسلمة المختلفة، وضرورة تحصيل القوة العسكرية والحربية مستشهدًا في ذلك بالرسول الكريم صلَّى الله عليه وسلَّم الذي لم يقنع بأن يخوض أسود بيته مثل حمزة وابن عمه علي رضي الله عنهما ومن معهم من أبطال قريش والأنصار وحدهم غمرات الموت في الحروب لمن تحداهم وناهضهم من كفار قريش(٢). لم يكتفِ الشرع الإلهي بالتنبيه لإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وكف الأيدي بل عد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والكافرون والمنافقون، ولكنه جعل الدليل الفرد على صدق الإيمان هو بذل الروح في إعلاء كلمة الحق والعدل الإلهي، بل عدَّه الركن الوحيد الذي لا يُعتد بغيره إذا هو فُقد(٣). ويبدو أن الأفغاني كان يهدُف من خطابه الجهادي هذا إلى أن يذكر الشرقيين عامة والمسلمين خاصة بقوتهم إذا هم اتحدوا ضد التوسع والأطماع الغربية بممالكهم.

٢- الإصلاح الاجتماعي:

تحصيل العلم، الإصلاح الاجتماعي في فلسفة الأفغاني ورؤيته ركن هام ذو صلة، وتأثير مباشر في الإصلاح السياسي، فقد ذهب الأفغاني إلى أنه لا نصر أو تغلب إلا بالقوة والعلم، ولا قيام لحكم أو غلبة يتحكم فيه الجهل بالعلم، وعلى هذا يدول أمر الدول انتصارًا وانكسارًا، فلا ينتصر مَن انتصر إلا بالعلم مصدر القوة ولا يغلب من غلب إلا بالجهل مصدر الضعف؛ فالقوة والعلم في الحاكم، والضعف والجهل في المحكوم، حتى إذا انعكس الأمر وبان الجهل مصدر الضعف في الأمم الحاكمة، وظهر العلم مصدر القوة في الأمم المحكومة، نهضت للتخلص من ربقة الاستعمار لمن دونهم في العلم، واستبسلت في الرجوع لحكم ذاتها بذاتها "فحياة الشرقيين بالعلم الصحيح موت لحكم الغرب فيهم، وفك للحجر عنهم، والعكس بالعكس"(٤).

كان الأفغاني يرى أن ما بالدولة العثمانية من ضعف وجمود إنما مرده تأخرهم في تحصيل القوة العلمية إلى جانب الفتوحات المادية، ولو أن العثمانيين قد راعوا من يوم تأسسهم أو من يوم استقلالهم سنة ٦٩٩هـ، وراقبوا حركات العالم الغربي وجروا معه حيثما جرى في مضمار المدنية والحضارة على نحو ما فعلت اليابان لما كان ثمة مسألة شرقية، ولما ظهر ذلك التراجع الذي لا يثبت معه الحكم. وتحصيل العلم والقوة العلمية كما يراه الأفغاني لا

---

(١) المخزومي، *الخاطرات* ، مرجع سابق، ص٣٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص٨٠-٨١.

(٣) المرجع السابق، ص٢٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص١٢٣.

يقوم إلا على أسس وطنية يكون فيها الوطن هو البداية والوسط والغاية، فلا تستطيع بذلك الفِرق أو المذاهب أو الطوائف أن تنقضه.

وعن إصلاح التربية والتعليم الوطني/ القومي خط الأفغاني في ذلك سبلًا، منها:

تربية الأطفال، "أما الأطفال والصبيان فأحسنوا للأول تربية المرأة"[١]؛ لم يكن الأفغاني يرى دَور المرأة الحضاري بمشاركتها في الصناعات خارج بيتها، مما قد يعوقها عن الوفاء بإدارة مملكة بيتها ورعاية زوجها وتربية أطفالها وصناعة الرجال وتهذيب أخلاق قادة الغد وحكامه، وهو الدور الذي رآه الأفغاني "أهم بكثير من صناعات الرجل"[٢]، وأن خسارة المرأة في تركها لتدبير منزلها ورعاية طفلها أكبر بكثير من أي خسارة مادية قد تلحق بها. لقد كان السبيل الأول عند الأفغاني لإصلاح النشء قبل كل شيء هو العناية بالمرأة، والتوعية بدَورها الحضاري، فهي كما رآها الأفغاني بداية الإصلاح وجوهره.

أما الصبيان، "فأغلقوا في وجوههم مدارس الحكومة وافتحوا لهم أبواب المكاتب الأهلية"؛ فلم يجد الأفغاني أن المدارس الحكومية آنذاك إنما تصلح لتنشئة الصبيان، وقد سممت بسموم تدس ضد الوطن والدين[٣]. هذا فضلًا عما بها من علوم لا يحتاج إليها المتعلم في عمله وفنون لا فائد لمن يتلقاها. أما المدارس الأهلية التي يراها الإمام بديلًا لتعليم الصبيان، فيجب أن تكون دُور علمٍ وعملٍ بعيدة عن مزدحم الخلق وفاسد الهواء، فسيحة الأرجاء، بها غرف لتلقين العلوم وكذا أماكن لمزاولة العمل.

أما الرجال والكهول، ومن شب منهم عن دَور التعليم، ولكنه استقام عن عوج فيما تلقَّاه من سبق؛ فهؤلاء يرى لهم الإمام سبيل المحاضرات وفتح نوادٍ وطنية للاجتماع، واختلاط أبناء الطوائف مع بعضهم البعض، وكذا الخطب، والمثال الحسن، والتذكير، والتحذير.

الحذر من نقل العلم الغربي دون مراجعة؛ حذر الأفغاني من خطورة نقل العلم الغربي لمجتمعات الشرق دون نقد أو مراجعة لفلسفات العلم وغايته، فربما نقل من ينقل علومًا لا حاجة لمجتمعات الشرق بها، أو ربما تحول النقل إلى تقليد يسوق المقلدين إلى أن يكونوا منفذ وكوى لتطرق الأعداء للشرق بعد أن أفعمت قلوبهم من تعظيم الذين قلدوهم واحتقار من لم يكن مثلهم، وانصبوا على قومهم بمحو أثر الشهامة، وإخماد حرارة الغيرة ليصير بذلك المقلدون "طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السُّبُل ويفتحون الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم ويمكنون سلطتهم، ذلك بأنهم لا يعلمون فضلًا لغيرهم ولا يظنون أن قوة تغالب قواهم"[٤].

الجانب الثاني في خريطة الإصلاح الاجتماعي التي تصورها الأفغاني كانت بالنهي عن التعصب في الشرق والدعوة إلى تصالح الأديان وحوارها. كما سبق أن أوضحنا كانت دعوة الأفغاني للشرق والشرقيين على حد سواء ومن دون استثناء. لقد عُرف الأفغاني بسعيه الحثيث إلى جمع شتات أهل الشرق ونهيه عن التعصب للأديان، وأن

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٢٤.

(٤) المرجع السابق، ص٢٦٢-٢٦٣.

ما يكون من هذا التعصب هو من صنع بعض رؤساء الأديان للاتِّجار بها؛ إنما الأديان الثلاثة متفقة في المقصد والغاية، وإن ورد من الأقوال في الظاهر ما يخالف ذلك الأساس وجب الرجوع به للتأويل(١).

٣- الإصلاح السياسي:

إن الإصلاح السياسي في ممالك الشرق هو غاية الأفغاني الكبرى، وإليه دائمًا وأبدًا كان يسعى سالكًا في ذلك كل ما قدمنا من سُبل ووسائل. وفي سبيل إتمام غايته الكبرى بجمع شتات الشرق، وإيقاظ همم أهله، وتحقيق الوحدة الإسلامية، هدف الإمام على الصعيد السياسي إلى:

١. إحلال الرابطة الدينية والشرقية محل الفرقة والعصبية الطائفية، فلا يجب على أهل السُّنَّة تهويل وتعظيم ما بينهم وبين الشيعة من خلاف، وأن على أهل الشيعة أن يفقهوا أنه لو صح ما ذهبوا إليه من أحقية الإمام علي رضي الله عنه للخلافة لمات أبو بكر وعمر وعثمان، ولم ينتفع الإسلام والمسلمين بما قدموا، وهم على رأس سلطة الخلافة، ولو أن أمير المؤمنين عليًّا رضي الله عنه أو الصديق أبا بكر بُعثا اليوم لن يرضيهما تقاتل أهل السُّنَّة والشيعة نصرةً لأحد منهما، وإزكاء لروح الفتنة التي تخالف القرآن الآمر بأن يكونوا كالبنيان المرصوص، وأن استمرار الفُرقة والعصبية بين طوائف الشرق لن يفيد على المدى البعيد إلا عدوهم الواحد(٢).

٢. دعوة الجماهير الشرقية للمشاركة السياسية، وتفعيل الرقابة الشعبية على السلطات الوطنية؛ كان هذا هو هدف الأفغاني في كل بلدة أقام بها من إيران، وحتى مصر وإسطنبول، وإن كانت خبرته بمصر الأكثر ملاحظة والأجدر بالدراسة. فعقب خروجه من المحفل الماسوني/ الاسكتلندي(٣)بعدما خبر خُبث غايته أنشأ السيد في مصر محفلًا وطنيًّا بلغ عدد أعضائه في برهة وجيزة أكثر من ثلاثمائة من نخبة المفكرين والناهضين من المصريين من مريدي جمال الدين من العلماء والوجهاء. وأول عمل عمله المحفل الوطني الجديد أن صيَّر من الإخوان

---

(١) المرجع السابق، ص٣١١-٣١٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٠-١٥١.

(٣) وضح د. محمد عمارة ملابسات دخول الأفغاني للمحفل الماسوني بقوله: "دخل الأفغاني المحفل الماسوني، وهناك بخطِّ يده طلب دخول المحفل، لكن لماذا دخل الأفغاني الماسونية؟ لاعتبارين؛ أولًا: هو كان يريد تطويع التنظيمات الموجودة التي تضم نخبًا إلى مشروعه الفكري، ومشروعه السياسي، الأمر الثاني: أن الماسونية حتى ذلك التاريخ في الشرق لم يكن قد ظهرت عَلاقتها بالحركة الصهيونية؛ لأن هذا سابق على تكوين الحركة الصهيونية وهيرتزل لأنه دخل الماسونية في سبعينيات القرن التاسع عشر، بينما حركة هيرتزل ومؤتمر هيرتزل ١٨٩٧م، ولم تكن اكتشفت بعدُ هذه العلاقة مع الحركة الصهيونية، وكانت سمعة الحركة الماسونية سمعة طيبة في ذلك التاريخ على النطاق العالمي، إنها حركة ضد الإقطاع ظهرت في أوربا ضد الكنيسة، وإنها لا تميز بين الناس على أساس الدين. لكن الأفغاني عندما دخل الماسونية، ودعاهم لمقاومة التدخل الأجنبي، والاستبداد الداخلي قالوا: لا علاقة لنا بالسياسة، فخطب خطبة عصماء في مؤتمر في المحفل الماسوني بحضور ولي عهد إنجلترا وقال لهم: "إذا كنتم لا تدخلون في السياسة كيف تسمون أنفسكم البنائين الأحرار إذن؟ لم يعد لكم إلا بعض تمتمات تشككون بها الناس في عقائدهم"، واستقال من المحفل الماسوني.
ينظر في ذلك، حلقة الإسلاميون الرواد الإصلاحيون، قناة الجزيرة، متاح على الرابط https://www.youtube.com/watch?v=dMZkvlwq1Xs. ينظر: كذلك، عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني المفترى عليه، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٤م.

العاملين في المحفل شُعبًا؛ شعبة أناط بها إنذار ناظر الجهادية، وشعبة أخرى لإنذار ناظر الحقانية، وأخرى للمالية، فنظارة الأشغال وبقية النظارات والمصالح الأميرية؛ تلفتهم إلى إحقاق الحق وعمل العدل والإنصاف مع مستخدميهم من الوطنيين. وقد ذهبت كل شعبة للوجهة التي عيّنت لها بلهجة وأسلوب استهجنها واستغربها السامعون، فحصل من جراء ذلك هزة في الأندية والدواوين وصل دويُّها إلى سراي عابدين والخديوي إذ ذاك توفيق باشا الذي أسرع بطلب مقابلة جمال الدين الذي نصحه بتشكيل المجلس النيابي الذي يعبِّر عن آمال الشعب وتطلعاته[١].

٣. تفعيل دَور العلماء في إحياء الرابطة الدينية بين الشعوب الشرقية؛ حرص الأفغاني على تفعيل دَور العلماء في الإصلاح السياسي، بحثّهم على النهوض لإحياء الرابطة الدينية، وتدارك مواطن الخلاف، وتمكين مواطن الاتفاق، وأن يجعلوا من مجالسهم، ومساجدهم، ومدارسهم معاقدَ لهذه الوحدة، ودعاهم جميعًا للارتباط في أنحاء الأرض ببعضهم البعض، ويجعلون لهم مراكز وهيئات في أقطار مختلفة يرجعون إليها في شئون وحدتهم، ويجمعون أطراف هذه المراكز إلى مقعد واحد يكون مركزه في الأقطار المقدسة، وأشرفها معهد بيت الله الحرام. ولولا ما دفع به الأفغاني في هذا الحقل لما رأينا من بعده شخصية كشخصية محمد عبده بتميزه في فهم الإسلام، وفي تقدير قِيَمه، وفي فهم الحياة وظروفها. ولما مات الإمام في إسطنبول ظهر أثره من بعده في الجزائر في جمعية علماء الجزائر (لمؤسسها المرحوم عبد الحميد بن باديس المتوفى ١٩٤٠م)، وفي إندونيسيا في حركة تجديد (المنار)، وفي الهند جماعة أهل الحديث، وفي ندوة العلماء (لمؤسسها محمد شبل النعماني المتوفى ١٩٤١م)، وفي أزهر الهند في مدرسة دار العلوم في ديوبند التي نُقلت بعد تقسيم ١٩٤٨م إلى أكوري ببشاور في الباكستان. وفي كل هذه الحركات كان الهدف واحدًا؛ وهو تحرير الوطن الإسلامي من الاستعمار الغربي، ومحاربة الاتجاه الاستعماري في التفكير [٢] بنهضة الشرق وتبصرة أهله. وقد استخلص د. محمد صفار من تحليله لمقالات العروة الوثقى وظائف أربعًا وضعها السيد للعلماء لتمكّنهم من أن يصيروا قوّى سياسية مكافئة للحكام؛ أُولى هذه الوظائف "الوظيفة المعرفية" باعتبارهم "روح الأُمَّة وفؤاد الملة المحمدية"، وتشمل تنبيه الغافلين لفرائض الدين، وإحياء روح القرآن وتذكير المؤمنين بمعانيه الشريفة، وتحذير المسلمين من سوء العاقبة، وتبشيرهم بما أعدَّ الله لهم، فضلًا عن تذكيرهم بأحوال الأمم الماضية وعاقبتها. أما الوظيفة الثانية فهي نفسية، وتتمثل في إزالة اليأس وزرع الأمل والثقة في نفوس المسلمين بتذكيرهم بالوعد الإلهي بالنصر والتمكين والأمن لمن يستقيم على الطريقة. أما الوظيفة ثالثة فهي الوظيفة السياسية، وخلاصتها المسارعة إلى جمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم... والوظيفة الرابعة فهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ بمعنى الأمر بالإقدام على إعلاء كلمة الله والنهي عن التباطؤ والقعود عن أداء ما أوجبه الله على عباده؛ وهي وظائف لو التزمها العلماء في نظر الإمام لـ "رأينا لذلك أثرًا في هذه الملَّة يبقى ذِكره أبد الدهر، وشهدنا لها يومًا تسترجع فيه مجدها في هذه الدنيا، وهو مجد الله الأكبر"[٣].

---

(١) المخزومي، *الخاطرات* ، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢) البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، مرجع سابق، ص١٠٨-١١٣.

(٣) الأفغاني، جمال الدين، *مجلة العروة الوثقى (طبعة محققة)*، القاهرة، تنوير للنشر والإعلام، ٢٠٢١، ص٧٩.

٤. دعوة الخلفاء والأمراء لتحري تمسك رجال دولتهم بقوة الدين وقوة الجنس؛ رأى الأفغاني أن تفشي الجهل في الخلفاء وبُعدهم عن العلم بحقيقة الدين وحكمته كان أساسًا لضعف وتزلزل أساس الملك. ومما زاد من ضعف الخلفاء كان الإكثار من الاعتماد على قوة الأغراب والبُعد عن تعزيز ملكهم بأهل العصبية أولي الغيرة على الملك وصونه[١].

٥. تنبيه الخلافة العثمانية إلى مساوئ إدارتهم وسياستهم التوسعية؛ رأى الأفغاني أن الدولة العثمانية لم تكن تحسن الاستعمار، وأنها وقفت سدًّا منيعًا للأمم المحكومة منها تحول بينهما وبين الأخذ بأسباب الحضارة، ومجاراة الأمم الراقية في مدنيتها، وعلومها، وصنائعها، ولم تعمل على إيجاد جامعات تجمع بين شعوب الممالك المفتوحة وشعوب الدولة العثمانية (سواء في اللسان أو الدين)، وذلك باستحداث دُور علم وغيرها تمكنها في ظرف جيل أو جيلين من أن تعمم لسان الإسلام فيتحقق لها أحد أهم عوامل البقاء، ويمنع من سرعة الانفصال والتفكك، كما تفعل دول الاستعمار الغربي ببثِّ المبشرين من الإنجيليين والرهبان وتشييد دُور العلم. كما أنَّ بعض الدول التي فتحها الأتراك كشبه جزيرة البلقان كانت في حقيقة الأمر مصدر بلبال الدولة، وإضعاف قوتها، إذ لم تسكن فيها الفتن، ولم تفتر الدولة من تجييش الجيوش، وإراقة الدماء في سبيلها.

٦. تطوير هيئة الخلافة، وإقرار الدستور، وتفعيل المجالس النيابية، وسنتناولها بالشرح في النقطة التالية.

ثالثًا: رؤية الأفغاني لتفعيل الجامعة الإسلامية وتطوير هيئة الخلافة:

لقد عاش الأفغاني عمره يحلم بتطوير دولة إسلامية دينيًّا، واجتماعيًّا، وتحصينها بالحكم الشوري الدستوري، ليجعل منها مثالًا لباقي دول الشرق في تمدنها ورقيها، ويجعلها نموذجًا يلحق بها باقي دول الشرق، ثم يقويها بالتحالف والاتحاد مع الأقرب فالأقرب حتى يعود الجميع لينضوي تحت راية الخلافة العظمى، ليتحقق تصور الجامعة الإسلامية: "لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصًا واحدًا؛ فإن هذا ربما يكون عسيرًا، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وَحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخرين ما استطاع، فإن حياته بحياتهم وبقاءه ببقائهم "وكثيرًا ما كان يضرب المثل بالإمارات الجرمانية في توحدها بعد تشتتها، ويدعو إلى حلف بين الدول الإسلامية يتزعمه أكبرها وأقواها..."[٢].

وفي سبيل ذلك عاش الأفغاني حياته يبحث عن ذلك الحاكم المسلم الذي يمكنه معه العمل على الإصلاح على غرار الشراكة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها الفارابي، لكن آماله كانت تخيب في كل مرة؛ حاول هذا الأمر مع خديوي مصر، ثم شاه إيران، وفي كل مرة كان يصطدم بحاكم لا يستهواه إلا الحكم الأوتوقراطي، أو عدم الاعتراف بسيادة الشريعة.

ولما وصلت للأفغاني دعوة السلطان عدل عن رفضه لها بعد الإلحاح، وخيِّل إليه أنه بمعونة السلطان يستطيع أن يوسع دائرة إصلاحه ويبدأ في تحقيق رؤيته حول (الجامعة الإسلامية) من مركز الخلافة آنذاك إسطنبول.

ذهب الأفغاني إلى إسطنبول، ومع تعدد جلساته مع السلطان شرح الأفغاني له تصوره المقترح للجامعة الإسلامية وعلى رأسها هيئة الخلافة.

---

(١) المخزومي، *الخاطرات*، مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٢) أمين، *زعماء الإصلاح*، مرجع سابق، ص٨٤-٨٥.

المرحلة الأولى: رأى الأفغاني أن تتحول الولايات الثلاثون التي تتألف منها السلطنة العثمانية إلى عشر خديويات على غرار خديوية مصر، وهي: خديوية طرابلس الغرب، وخديوية العراق (بغداد والبصرة والموصل)، وخديوية بلاد الشام (بيروت، وسوريا، وحلب، والقدس)، وخديوية تشمل أملاك السلطنة البحرية (جزائر بحر سفيد، وكريد مع أدرنة، وسلانيك)، وخديوية الحجاز، وخديوية اليمن، وثلاث خديويات في الأناضول، وخديوية ألبانيا (كوسوفا ويانيه وشقودرة ومناستر).

المرحلة الثانية: متى صارت الولايات العشر متحدة تحت سلطة الخلافة، توقَّع الإمام أن تنضم لها كافة الممالك الإسلامية الأخرى، كإيران والأفغان والهند، "ثم متى نهضت تلك المقاطعات والخديويات، وأخذت نصيبها من الرقي والعمران وصارت مثلًا خديوية العراق مثل خديوية مصر ثروة وانتظامًا؛ لا شك في أن إيران تسرع لمقام السلطنة العظمى للاتحاد معها، إذ هي في أمس الحاجة لشد الأزر ولصون كيانها من مطامع الغرب الموجه نحو عموم دول الشرق، ثم ما أسرع الأفغان للانتظام في ذلك السلك؛ سلك اجتماع كلمة دول الشرق الإسلامية تحت راية الخلافة العظمى والسلطنة الكبرى، ثم ومتى تم ذلك هل تقعد أهل الهند وراجاتها، وأمراؤها، والمائة وثمانون مليونًا من المسلمين عن نصرة الخليفة الأعظم واللحاق لشد ساعد إخوانهم، ليدفعوا غارة الغرب عن الدول الإسلامية في الشرق، وعن هندهم أيضًا، أو ينهضون نهضة الرجل الواحد للتخلص من ربقة الاستعمار والمستعمرين ويرجع الشرق للشرقيين؟ وما ذلك على الله بعزيز"[١].

ذلك التقسيم الجغرافي والسياسي لممالك الشرق الإسلامي الذي تخيَّله الأفغاني ألحقه بعدَّة مقترحات يمكن من خلال الوقوف عليها أن نتخيل الصورة الكلية للجامعة الإسلامية التي تتوسطها هيئة الخلافة، والتي كان يدعو لها السيد جمال الدين:

١. تأكيد الحكم الذاتي المستقل للولايات المختلفة التابعة للجامعة الإسلامية؛ دعا الأفغاني السلطان إلى تخلي السلطنة عن دورها في إرسال مندوبين عنها لحكم وإدارة الولايات المقترحة كما هو المتبع حينها، ولم يكن يخرج اختيار السلطنة لحكم الممالك الشرقية آنذاك إلا للخامل البليد الذي يقصد جمع المال وتوسيع الخراب، وإما الرجل النشيط العاقل، ولكنه ليس له من الأمر شيء إلا بالاستئذان من الباب العالي. لذا، اقترح الإمام أن يفوض السلطان حكم الولايات إلى الأمراء من آل عثمان، ويكون مع كلٍّ منهم وزير أمين، ولا مانع من تفويض إدارة الولايات نفسها إلى أحد الوزراء الأمناء. لقد كان هدف الأفغاني الأول هو القضاء على مركزية الحكم، وتفويض حكم الولايات إلى الأمناء ممن يختارهم السلطان بنفسه[٢]. وفي هذا ما يشبه الحكم الفيدرالي الذي كان بدأ يُعرف في الغرب.

٢. تأسيس قوة عسكرية خاصة لكل ولاية تكون في مجموعها قوات الجامعة الإسلامية؛ كان الأفغاني يرى ضرورة أن تكون لكل ولاية مقترحة قوة عسكرية تحميها وتدافع عنها وتشكِّل في مجموعها قوات الجامعة الإسلامية التي تتحرك وتدافع بأمر سلطة الخلافة. وللمثال ذكر الإمام الحال بما كانت عليه قوة مصر إبَّان محمد علي[٣].

---

(١) المخزومي، *الخاطرات*، مرجع سابق، ص١٩٥-١٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٣.

٣. الملك الشوري الدستوري هو النظام السياسي الأمثل للجامعة الإسلامية المقترحة؛ تصور الأفغاني حكم الشرق إنما يقوم بالرجل القوي العادل الذي يحكم الشرق بأهله من دون تفرُّد بالقوة والسلطان؛ لأن العدل لا يتأتى إلا بالقوة المقيدة، والقوة المقيدة لا تكون إلا بإشراك الأُمَّة في الحكم الدستوري الصحيح عن طريق مجلس نيابي شوري تختاره الأُمَّة ويعبر عنها "فيكون للملك الدستوري عظمة الملك وعلى نواب الأُمَّة أعباء المملكة ودرء المفاسد عنها والذود عن سلامتها بالأموال والأرواح"،" ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشده إلى استبدال مطلق الملك بالملك الشوري فاستراح وأراح! وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق"(١)، وعلى احترام الدستور تتوج الأُمَّة السلطة لحاكمها ويبقى فيها ما بقي محافظًا أمينًا على صون الدستور، وإذا حنث بقسمه وخان دستور الأُمَّة "إما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس"(٢).

رأى الأفغاني أن حكم الفرد المطلق لا يكون ولا يستقيم إلا في الأمم الجاهلة، أما الأمم التي يقودها العلم فإنها لا تقبل ذلك الحكم المطلق، وهو أول ما تناهضه. واستشهد الأفغاني في ذلك بالتجربة اليابانية(٣). أما الحكم الجمهوري فلم يجده الأفغاني صالحًا لا للشرق ولا للشرقيين.

٤. أهمية اللسان العربي للجامعة الإسلامية؛ أحد أهم أركان الجامعة الإسلامية التي يمكن الوقوف عليها في فلسفة الأفغاني هو إيمانه بأهمية اللسان العربي للجامعة الإسلامية، فلكل دين لسان أو لغة، والعربية لسان دين الإسلام، وبحفظها وحفظ آدابها تتكون العصبية، وهذا الأمر أخطر ما أهمله الأتراك ولم يعملوا فيه بحكمة السلطان محمد الفاتح وما عزم عليه بعده السلطان سليم بقَبول اللسان العربي لسان الدولة، وتعميمه بين من دان بالإسلام من الأعاجم، ليفقهوا أحكامه ويمشوا على سنن الارتقاء بعلومه وآدابه.

لم يدرك الأتراك أن الدول التي يُغتصَب مُلكها إذا حافظت على لسانها فإنها لا تلبث أن تنهض بعد دهر فترد إليها مُلكها وتجمع من ينطق بلسانها إليها، ولو فقدت الأمم لسانها لفقدوا تاريخهم وظلوا في الاستعباد أبد الدهر. وأشد ما كان يثير استياء الأفغاني ليس فقط رفض العثمانيين اتخاذ اللسان العربي لسان الدين لسانًا رسميًّا للدولة، بل سعيهم بكل قوة وجهد لتتريك العرب –وهو يراه مع توغل العثمانيين في أوربا وشبه جزيرة البلقان وجعل القسطنطينية عاصمة السلطنة والخلافة أكبر زلات العثمانيين وأخطائهم– بينما في المقابل لو تعرب الأتراك وزال بينهم وبين العرب النعرة القومية وزال داعي النفور والانقسام حتى صاروا أمة عربية بكل ما في اللسان من معنًى وفي الدين من عدل وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق ومكارم، لتجددت نهضة المسلمين وعزهم(٤)، حيث يجتمع حينها رابطة الدين ورابطة اللغة فيصير الاتحاد أقوى.

(١) المرجع السابق، ص٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٧-٢٦٨.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٩.

تلك الرؤية نحو العربية في فلسفة الأفغاني دفعت الباحثين للقول "بأن انتماء الأفغاني غير العربي الأفغاني أو الفارسي، ونقصد به موطنه السياسي والاجتماعي، بقطع النظر عن كون الأصل عربيًّا يضفي أهمية مضاعفة على مواقفه من "العروبة" ومشروعيتها ووظائفها السياسية والاجتماعية والثقافية، وهي مواقف تحسَب للأفغاني في خانة الموضوعية المتجردة من الحسابات العصبوية الضيقة والمفتوحة على التاريخ حقائقَ واحتمالاتٍ"(١).

٥. اختيار عاصمة الجامعة الإسلامية؛ ذهب الأفغاني إلى أن اختيار إسطنبول أو ولاية غير عربية عاصمة للخلافة أمر لا يقل خطًا عن تتريك الولايات العربية، فالمستعمرة مهما عظم موقعها لا يصح أن تُتَّخذ عاصمة للملك، فهي كالثوب العارية قابلة للاسترداد؛ لذا لم نجد إحدى الدول المستعمرة من الغرب اتَّخذت عاصمةً لملكها في غير قلب مملكتها وفي غير موطن نشأة أمَّتها، بل لم يقنع الراشدون، ومن بعدهم الأمويون أو العباسيون إلا بعاصمة في قلب البلاد العربية محاطة بقوة العرب من سائر الجهات، مع أنهم كان في ملكهم من المدن ما هو أمنع موقعًا من المدينة ودمشق، وبغداد، ولو تيسر لهم فتح القسطنطينية ما كانوا ليجعلوها إلا مستعمرة تتقوى المملكة بجباية الأموال منها وتفويض أمرها لأحد المقتدرين من قادتهم، كما فوضوا لمصر، والأندلس، والسند، وبخارى، وبلاد الفرس، وهذا هو ما رآه الأفغاني الحزم وعين الصواب.

٦. مصر دولة ذات مكانة خاصة للجامعة الإسلامية؛ احتلت مصر في كتابات الأفغان،ي وفي رحلته الفكرية مكانة خاصة، وهي كذلك في رؤيته للجامعة الإسلامية (٢)."إن الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عمومًا، إن مصر تُعَدُّ عندهم من الأراضي المقدسة، ولها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها؛ نظرًا لموقعها من الممالك الإسلامية، ولأنها باب الحرمين الشريفين، فإن كان هذا الباب أمينًا كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع، وإلا اضطربت أفكارهم، وكانوا في ريب من سلامة ركن عظيم من أركان الديانة الإسلامية"(٣). ربما لم يشِر الإمام إلى رؤيته نحو مصر كعاصمة للجامعة الإسلامية المنشودة، ولكنه بلا شك كان يراها دائمًا ذات مكانة خاصة من قلب العالم العربي والإسلامي.(٤)

المبحث الثالث

اختلاف وجهة الجامعة الإسلامية بين الأفغاني والسلطان عبد الحميد الثاني

يبدو أنَّ اتفاقًا أوليًّا حول الجامعة الإسلامية نشأ بين الأفغاني وبين السلطان عبد الحميد الثاني؛ فاتفق كلاهما على ضرورة جمع كلمة المسلمين حول خلافة السلطان عبد الحميد للوقوف في وجه القوى الاستعمارية عمومًا، والإنجليزية على وجه الخصوص، ولكن بتدقيق البحث ربما نرى دوافع مختلفة لكلٍّ منهما في تبنِّي رؤية الجامعة الإسلامية.

---

(١) بلقزيز، عبد الإله، *إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر*، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢، ص٦٠-٦١.

(٢) المخزومي، *الخاطرات*، مرجع سابق، ص١٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص٣٢٢.

(٤) المرجع السابق، ص٨٢.

أما عن الإمام جمال الدين فكان يهدُف إلى:

١. تقويض دعائم أنظمة الحكم الموجودة آنذاك كي يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس الوحدة الإسلامية التي تمزقت في صفين، ثم بددتها النُّظُم الاستعمارية نهائيًّا.

٢. ترقية الدول الإسلامية حتى تضاهي الدول الأوربية في القوة، والعلم، والمدنية، ثم اختيار إحداها لتكون مركزًا سياسيًّا قويًّا يكون عاصمةً للجامعة الإسلامية ولدولة الخلافة.

٣. تحقيق العدل وإقرار الملك الدستوري العادل المعترف بسيادة الشريعة وتقييد قوة الحكام المطلقة عن طريق إشراك الشعوب في الحكم الدستوري(١).

أما عن دوافع السلطان عبد الحميد فكانت:

١. كبح تيار التغريب والعلمنة في الممالك الإسلامية؛ نتيجة انتشار الأفكار الليبرالية.

٢. السعي نحو تركيز السلطات في شخصه بوصفه الخليفة، ومعارضة الحركة الدستورية؛ تلك الحركة التي قامت في إسطنبول عام ١٨٧٦، وكان يرى فيها السلطان كارثة حلت بدولته؛ لذا سارع بتعليق الدستور دون إلغائه.

٣. الاستغلال الأمثل لارتفاع أعداد المسلمين في الإمبراطورية العثمانية بعد مؤتمر برلين، حيث وجد السلطان عبد الحميد رابطًا يجمع ثلثي سكان إمبراطوريته؛ ألا وهو الدين الإسلامي، فالبلغار، والرومانيون، والعرب، وأهل الجبل الأسود كانوا يعدون لاتباع الطريق نفسه الذي اتخذه اليونانيون، حينما استقلوا في العشرينيات.

٤. مواجهة الخطر الأجنبي، حيث سعى السلطان عبد الحميد عن طريق إعادة تفعيل مؤسسة الخلافة إلى دعم حقه في حماية رعاياه المسلمين من القوى الأوربية الاستعمارية، واستخدامها وسيلة سياسية لكبح جماح تلك الدول التي كانت تحكم رعايا مسلمين من الروس في القوقاز، والتركستان، ومن الفرنسيين في شمال أفريقيا، ومن البريطانيين في الهند ومصر.

٥. صهر النزعة القومية المتنامية في بوتقة الجامعة الإسلامية؛ فقد كان الحديث بأيديولوجية الإسلام فحسب قادرًا على توحيد الغالبية العظمى من العثمانيين، والتصدي لخطر النزعة القومية الذي كان ينذر بأن يجتاح أيضًا السكان المسلمين غير الأتراك (الألبان، والأكراد، والعرب).

٦. استغلال المناخ الإسلامي المؤيد للجامعة الإسلامية، حيث عمد السلطان عبد الحميد إلى استغلال سياسة الجامعة الإسلامية وتوجيه دعايته لأن تخترق حدود بلاد الإسلام الواقعة تحت الحكم المسيحي وكسب ولاء المسلمين خارج حدود إمبراطوريته، وتعزيز مركزه بوصفه خليفة على جميع المسلمين في العالم(٢).

إلا أنه، وعلى الرغم مما بذله السلطان من جهود لكسب ولاء المسلمين داخل أرضه وخارجها، كان يرى أن توحيد مسلمي العالم كله حول الخلافة هدف يتجاوز كثيرًا الإمكانات التي كان يتمتع بها، لذلك فإن غايته لم تكن تتجاوز في الحقيقة كسب إجلال الملايين من المسلمين المقيمين خارج مملكته لتهديد الدول الاستعمارية وتخويفها

(١) مهيبل، *الخلافة وصراع المسألة الشرقية*، مرجع سابق، ص١٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٣- ١٥٠.

باستمرار من احتمالية القيام بعمل ضدها ؛ الأمر الذي يصوب ما ذهب إليه بعض المؤرخين الذين عَدُّوا جامعةَ عبد الحميد الإسلامية "جامعة إسلامية للاستخدام الداخلي"(١).

على هذا ظهرت نقاط واضحة للخلاف بين رؤية كلٍّ من الأفغاني والسلطان عبد الحميد حول الجامعة الإسلامية، انحصرت في:

١. الاختلاف بين خلافة إسلامية عالمية وخلافة إسلامية للاستخدام المحلي؛ كان الأفغاني يؤمن بضرورة توحيد كلمة المسلمين وجمع شتاتهم في سائر أقطار العالم تحت ظل الخلافة العظمى لتحقيق وحدة العالم الإسلامي سياسيًّا ودينيًّا، أما السلطان عبد الحميد فكان يرى أقصى ما يمكن تحقيقه هو استغلال فكرة الخلافة لخلق جبهة داخلية متماسكة وتعزيز مكانته بوصفه خليفةً ذا سلطة روحية خارج حدود دولته، كل هذا بغرض تهديد القوى الاستعمارية والتلويح باستخدام قوته ضدهم.

٢. الاختلاف بين إقامة دولة إسلامية اتحادية وبين سلطة مركزية في إسطنبول؛ كان الأفغاني يؤمن بمساوئ المركزية؛ لكونها عقبة في وجه الاتحاد الإسلامي، بالإضافة لامتناعها في دولة متعددة القوميات كالدولة العثمانية. في حين كان السلطان عبد الحميد يرى أن المطالبة بمنح الولايات العثمانية استقلالًا ذاتيًّا هو خطوة في طريق الانفصال النهائي، كما أنه كان يرى أن انضواء الأفغان، والهند، وإيران تحت لواء الدولة العثمانية أمر غير ممكن عمليًّا، بل بلغ به الظن أن يعتقد أن مطلب الأفغاني هذا إنما هو بإيعاز من الإنجليز، وأن الأفغاني يعدُّ "شخصًا خطيرًا ورجل الإنجليز".

٣. الاختلاف حول تعريب الدول الإسلامية؛ ففي مقابل إيمان الأفغاني بقوة، وأهمية اللغة العربية لتعزيز اللُّحمة الدينية واللُّغوية بين الممالك الشرقية وما اقترحه على السلطان بشأن تعريب الدولة العثمانية، جاء الكتاب الذي أصدره السلطان عبد الحميد في ١٩ مايو ١٨٩٤م بهدف البَدء في غربلة اللغة التركية من الألفاظ العربية والفارسية، والمضي قُدمًا في تتريك الدولة العثمانية.

٤. الاختلاف بين الحكم الشوري الدستوري، والحكم الاستبدادي؛ كان الأفغاني يرى أن الحكم الاستبدادي لا يمكنه أن يشكل محورًا للوَحدة، في حين كان السلطان عبد الحميد يرى الحكم الدستوري خطرًا على بلاده التي لم تتطور التطور الكافي لتقبُّل هذا النوع من الحكم؛ ولكونها تتألف من خليط من الأجناس والطوائف التي لا يجمعها لسان ولا مذهب مشترك، بل إن البعض يرى أن السلطان عبد الحميد تجاوز نزعة الحكم الأوتوقراطي المستبد إلى نزعة التسلط العنصري على شعوب دولته(٢).

وكان من نتائج تنفيذ أيديولوجية الجامعة الإسلامية الحميدية أن:

١. تأكد اعتبار السلطان الخليفة بالمعنى الشرعي للكلمة داخل حدود إمبراطوريته وخارجها؛ إقرار بعض الحكام المسلمين بالسلطة الزمنية للخليفة العثماني، حيث اعترف الأمراء الأفغان بشرعية الخلافة العثمانية، ووافقوا على الدعاء للخليفة على المنابر في خطبة الجمعة(٣).

(١) ينظر: مهيبل، *الخلافة وصراع المسألة الشرقية*، مرجع سابق، الهامش ص١٤٨.

(٢) ينظر، المرجع السابق، ص١٩٧-٢٢١.

(٣) المرجع السابق، ٢٤٦- ٢٤٩.

٢. جعل إسطنبول عاصمة للخلافة؛ وتعزيز أهميتها أكثر من كونها العاصمة العثمانية، بل أصبحت العاصمة الدينية للعالم الإسلامي.

٣. تأكيد صفة السراي العثماني(١) بوصفه مقامًا للخلافة العثمانية سياسيًّا ودينيًّا، وتحوله لجهاز اتخاذ القرارات.

ولكن هذا الاستخدام المؤقت للخلافة من قِبل السلطان العثماني لم يستمر طويلًا، وفقدت أيديولوجية الجامعة الإسلامية الحميدية موثوقيتها بسبب استبداد النظام العثماني، إلى جانب محاربة الدبلوماسية، والدعاية البريطانية في الخارج لها، مع استعلاء النزعة القومية في الداخل التركي، وغياب الدعم الفكري من المثقفين، وعلماء الدين، وزعماء الإصلاح الذين كانوا يُجمعون على نقد النظام العثماني. لذا، سرعان ما تحولت الأمور كما قدَّر لها جمال الدين الأفغاني من قبلُ، وتمَّ عزل السلطان عبد الحميد نفسه من الحكم عام ١٩٠٩م، وأصبحت رؤية الجامعة الإسلامية هي الصحوة الأخيرة في عمر نظام الخلافة الإسلامية التي لم تلبث إلا أعوامًا قليلة حتى تم الإعلان عن إلغائها نهائيًّا في مارس ١٩٢٤.

النتائج:

مما سبق، يمكننا الوقوف على عدة نتائج نستخلصها من تحليلنا لرؤية الأفغاني الإصلاحية كما يلي:

١. الخلافة الإسلامية نظام خاص في الحكم تميز به النموذج الحضاري الإسلامي، تتحدَّد ملامح كماله أو نقصانه وَفْقًا لاقترابه وابتعاده من ضوابط شرعية معينة؛ منها ما يتعلق بشخص الخليفة القائم عليه وطريقة اختياره، ومنها ما يتعلق بنطاق عمل الخلافة نفسها وحدود سلطانها الديني والسياسي.

٢. الدليل على وجوب الخلافة عند أهل السُّنَّة دليل شرعيٌّ مصدره الإجماع، يضم إليه البعض دليلًا عقليًّا يقضي بضرورة وجود حكومة إسلامية تقوم على خدمة الأُمَّة وتحقيق وحدتها.

٣. منذ منتصف القرن التاسع عشر ظهر تيار تجديدي لا ينظر لفقه للخلافة بمعزل عن النظر لمدركات الواقع الحضاري المعاصر، بل يجمع في النظر بين التصورات الواقعية والمثالية السياسية المرجو الوصول إليها، والتطلع لاستعادة هيئة الخلافة في صورة تقترب تدريجيًّا للوصول للهيئة الكاملة في الخبرة الراشدة.

٤. من أوائل زعماء هذا التيار التجديدي هو جمال الدين الأفغاني في إطار دعوته للجامعة الإسلامية، حيث تصوَّر تطوير هيئة الخلافة إلى هيئة أقرب للفيدراليات الحديثة المعاصرة، بما قدر من الاستقلال للحكام المحليين مع مركزية في شئون الحرب والسياسة الخارجية، والخضوع لدستور قوي ينظم العَلاقة بين المركز والأقاليم التابعة له.

٥. لم تَفصل رؤية الأفغاني بين تجديد هيئة الخلافة وبين ضرورة الأخذ بالإصلاحات الدينية والحضارية السابقة والممهدة لتجدد هذا النظام الخاص، واستمراره في الحكم.

٦. في ضوء دراسة رؤية الأفغاني لتطوير الخلافة، نخلص إلى أن العمل على تفعيل وظيفة الخلافة في صورتها المركزية المتحدة خطوة لاحقة لا بُدَّ أن يسبقها إعداد حضاريٌّ متعدد الأبعاد تكون بدايته من الشعوب والمجتمعات لا فقط من الدول والمؤسسات.

---

(١) يقصد سراي يلدز محل إقامة السلطان عبد الحميد الأساسي، ولم يعد الباب العالي إلا دائرة رسمية متخصصة تقوم على إدارة الإجراءات البيروقراطية أكثر من كونه جهازًا يضطلع بالقرارات الخطيرة.

٧. لعل أول وأهم الفاعلين للقيام على هذا الإعداد الحضاري هم العلماء المعتبرون، ويتبعهم المتخصصون في كافة سُبل التمكين الحضاري المتعددة، كلٌّ فيما يحسنه.

٨. إنشاء شبكات المجتمع المدني/ الأهلي وتدعيمها أكثر السُّبُل فاعليةً في واقعنا المعاصر لاستعادة مهام الخلافة الإسلامية.

٩. المجتمع في الخبرة والتصور الإسلامي له دَور أهم وأكثر فاعليةً من هذا الدور الحضاري الذي انكمش إليه في قرونه الأخيرة.

المراجع:

الأفغاني، جمال الدين، **مجلة العروة الوثقى (طبعة محققة)**، القاهرة، تنوير للنشر والإعلام، ٢٠٢١.

أمين، أحمد، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨.

بلقزيز، عبد الإله، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.

البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٢.

الحصري، أحمد، **الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي**، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧.

حلمي، مصطفى، **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي**، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧م.

حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩**، لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٦١.

ربيع، حامد عبد الله، **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**، ج١، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

السنهوري، عبد الرزاق أحمد، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

عمارة، محمد، **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٤م.

عنايت، حميد، **الفكر السياسي الإسلامي الحديث (استجابة الشيعة والسنة للقرن العشرين)**، القاهرة، تنوير للنشر والإعلام، ٢٠٢١.

لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، ج٣، القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٥٢هـ.

الليثي، مدحت ماهر، **نظام السياسة في العهد النبوي والراشدي: في منهاج البناء والحركة والتجديد السياسي من منظور حضاري**، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢.

المخزومي، محمد باشا، **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني**، القاهرة، تنوير للنشر والإعلام، ٢٠٢٠.

مهيبل، أسمى، **الخلافة وصراع المسألة الشرقية "التوجيه السياسي لفكرة الخلافة وأثره في وحدة العالم الإسلامي ١٨٥٣-١٩٢٤م"**، لبنان، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١.